

SOBRE FAZERES E SABERES FRONTEIRIÇOS: as tensões entre corpo e corpus em Frantz Fanon e Gloria Anzaldúa

Marcos de Jesus Oliveira
Universidade Federal da Integração Latino-
Americana

Resumo: O presente trabalho tem como objetivo refletir sobre as alternativas epistemológicas abertas por Frantz Fanon e por Gloria Anzaldúa, destacando os elementos de suas obras desde os quais se entrecruzam, no entrecruzamento entre *corpus* e corpo, saberes e fazeres fronteiriços cuja força desloca compreensões correntes sobre os lugares de enunciação, sobre a filosofia da consciência e da representação. Conforme se argumentará, a indissociabilidade entre *corpus* e corpo, fundamental a uma epistemologia de fronteira, representa um gesto de recusa à racialização de si operada pelos mecanismos de poder colonial, inaugurando um percurso teórico no qual a marca ontológica de inferiorização é um dos elementos centrais de uma crítica contundente aos saberes/poderes constituídos.

Palavras-chave: Fanon; Anzaldúa; corpo-política; pensamento de fronteira.

Abstract: The present work aims at reflecting on the epistemological alternatives open by Frantz Fanon and Gloria Anzaldúa in terms of border knowledge and border practices. The indissociability between corpus and body, fundamental to a border epistemology, represents a refusal to the racialization operated by the mechanisms of colonial power, inaugurating a theoretical path in which the ontological mark of inferiorization is one of the central elements of a strong criticism to the constituted power/knowledge relations.

Keywords: Fanon; Anzaldúa; body-politics; border thinking.

Da consciência imperial clara e distinta à consciência fronteiriça: fissuras na filosofia da representação desde a “dupla consciência” de Du Bois

Em *Discurso do método*, a imagem do pensamento oferecida por Descartes se constrói pelo conhecido dualismo entre corpo e mente. Esse dualismo se fundamenta na exclusão das sensações para que o *cogito*, em sua atividade solitária do pensar, reine soberano sem as marcas de sua própria historicidade, fundando o mito da universalidade de um razão desencarnada. A condição para a produção de conhecimento verdadeiro, neutro e objetivo consiste no afastamento dos afetos e de tudo mais associado à corporalidade. A chamada filosofia cartesiana da consciência se fundamenta, portanto, na ideia de uma consciência idêntica a si mesma e, como consequência, fora da história, uma consciência apta a “ideias claras e distintas”. Essa ego-logia cartesiana é, conforme argumentou Walter Mignolo (2010), a secularização da teologia em que deus é substituído pelo sujeito como fiador do conhecimento verdadeiro, seu fundamento, sua condição de possibilidade.

A ideia de “dupla consciência” elaborada por W. E. B. Du Bois (1868-1963) é exemplar de uma tentativa outra de pensar o próprio pensamento no contexto de relações coloniais e imperialistas, para além da filosofia da consciência e da representação tal como proposta por Descartes e parte considerável do cânone filosófico ocidental. A duplicidade da alma de determinados sujeitos decorre da situação historicamente produzida do oprimido, ou, para dizê-lo por meio das palavras de Du Bois:

É uma sensação estranha, essa consciência dupla, essa sensação de estar sempre a se olhar com os olhos de outros, de medir sua própria alma pela medida de um mundo que

continua a mirá-lo com divertido desprezo e piedade. E sempre a sentir sua duplicidade – americano, e Negro; duas almas, dois pensamentos, dois esforços irreconciliáveis; dois ideais que se combatem em um corpo escuro cuja força obstinada unicamente impede que se destroce. (DU BOIS, 1999, p. 54)

A estranheza não resulta de um processo natural, mas de uma construção histórica específica produtora daquela sensação. Esse aspecto parece uma das contribuições mais importantes do pensamento de Du Bois, sobretudo, porque desloca a ideia segundo a qual sujeito e objeto seriam duas realidades ontológicas inteiramente distintas e irreduzíveis. Ali a dessubstancialização da razão é um ponto de partida fundamental com que se pode produzir um efeito no pensamento, ou melhor, uma dobra sobre ele mesmo. Mas o que significa dobrar o pensamento? Significa pensar o pensamento não como uma substância, uma coisa ensimesmada, mas como um conjunto de relações estabelecido entre elementos heterogêneos cuja alteração de um faz reverberar mudanças ou tensões em outros. Se a consciência imperial em sua autorrepresentação como ideias “claras e distintas” não passa pela indecidibilidade, a consciência dupla, marcada pelo signo da racialização, não a escapa, sendo a condição de possibilidade de certo pensar. A estranheza atormenta, torna impossível a identidade do pensar, e não havendo saída, a aporia se instaura em uma espécie de adiamento (DERRIDA, 2009) da verdade.

A consciência do sujeito colonizado opera uma decisão entre escolhas que não se excluem necessariamente, já que o sujeito pode assumir diferentes posições identitárias e estratégias, políticas, portanto. É possível assumir o polo dominante, usar uma máscara branca para esconder sua pele negra, sob a alegação de se tornar o que a cultura imperial deseja. Pode entregar-se a uma espécie de ufanismo e querer

não compartilhar de nenhuma característica da cultura que lhe oprime, constituindo-se como o “radicalmente outro”, ou, como terceira opção, permanecer na fronteira, mantendo uma tensão insolúvel entre um e outro. Habitar (n)a fronteira do pensamento significa ensaiar horizontes de uma política de produção do conhecimento e de um pensamento outro, aquele que se situa nas bordas e para além da totalidade instituída. A subalternidade de Du Bois se torna uma das condições de possibilidade do conhecimento, e não sua impossibilidade, como supõe a consciência imperial.

Assumir a duplicidade não é algo automático, tampouco, uma tarefa puramente cognitiva, mas uma luta tanto interna como externa, e dependerá, em parte, do modo pelo qual o sujeito se coloca no discurso e nas relações de poder. Isso porque o sujeito racializado tende a

permanece[r] desamparado, sobressaltado e quase sem fala; diante do desrespeito e da zombaria à sua pessoa, do escárnio e da humilhação sistemática, da distorção dos fatos e das mentiras desabridas, da ignorância cínica do melhor e da ruidosa acolhida do pior, do onipresente desejo de inculcar o desdém por tudo o que seja negro [...]. (DU BOIS, 1999, p. 60).

A violência contínua à qual o sujeito colonial se vê submetido parece querer conformá-lo ao lugar designado pelo poder. A colonização é antes um estado de espírito, uma engenharia epistêmica de subalternização do outro e de suas relações intersubjetivas. Essa violência é uma constante na vida do sujeito subalterno e se manifesta de inúmeras maneiras. Não sem razão Paul Gilroy viu em W. E. B. Du Bois um dos primeiros pensadores a relacionar modernidade e terror. Na interpretação de Gilroy, Du Bois percebeu “a importância da brutalidade ritual na estruturação da vida moderna” (2001, p. 236). O linchamento de negros é visto por Du Bois como uma forma de

disciplinar os corpos e as subjetividades não apenas do negro, mas do branco em relação àquele. A ordem social moderna se pressupõe garantida no uso da violência como forma de impor domínio simbólico sobre o outro cuja desumanização é a condição para a constituição de uma subjetividade branca e conformada com as hierarquias raciais.

Com isso, Du Bois coloca no cerne de seu pensamento a relação entre modernidade e escravidão. Se, para alguns, como Max Weber e Norbert Elias, por exemplo, a modernidade significou o monopólio da violência física legítima, o que supostamente implicou sua diminuição no contexto das relações interindividuais cotidianas, no Sul (dos EUA, mas também no Sul global) a violência e a exclusão sofridas por corpos racializados tornam, no mínimo, questionável tal narrativa. Desse ponto de vista, a modernidade teria possibilitado o controle da violência em determinados domínios sociais, mas o seu aumento em outros como dos países periféricos submetidos ao domínio colonial. Tudo isso se torna, especialmente, interessante para pensar o “lado obscuro” da modernidade, de como suas realizações consideradas mais profundamente belas ocorrem em um situação de barbárie social: “[g]uerras, assassinatos, escravidão, extermínio, corrupção” (DU BOIS, 1999, p. 216) acompanham a civilização ocidental cristã.

A marginalidade dos estudos sobre a escravidão e sobre a vida do negro estadunidense no contexto da sociologia daquele país não é fortuita nem aleatória, mas informada por um conjunto de valores decorrentes de situações e experiências históricas específicas. A forclusão da colonialidade (QUIJANO, 2014), da exploração e da dominação inerente à modernidade é necessária para a manutenção de uma identidade do pensar, da consciência como clara e distinta, e não deslocada pelo

entrechoque do encontro com o outro, com a alteridade. Du Bois expressa a dificuldade de estabelecer reflexões por parte da ciência dominante:

E nós temos, no Sul, um campo extraordinariamente propício a tal estudo, um campo que o cientista médio americano considera um tanto abaixo de sua dignidade e que o homem médio que não é cientista conhece do começo ao fim, mas mesmo assim uma linha de investigação que, em virtude das enormes complicações raciais com as quais Deus parece prestes a punir esta nação, deve cada vez mais reivindicar de nós uma atenção sensata, nosso exame e reflexão. (DU BOIS, 1999, p. 217)

A partir dessa discussão inicialmente trilhada, passo à discussão de como Frantz Fanon e Gloria Anzaldúa discutiram a dupla experiência do sujeito racializado decorrente do processo capitaneado pela dominação colonial e pelos discursos eurocêntricos colonizadores. Conforme veremos, os dois pensadores também exploraram as diferenças raciais tal como construídas historicamente, revelando o modo pelo qual o corpo racializado se insere na história das sociedades ocidentais modernas, operando deslocamentos à chamada filosofia cartesiana da consciência e da representação. Pretende-se seguir refletindo sobre as alternativas epistemológicas abertas pela dupla consciência, os elementos de seus saberes e fazeres fronteiriços com os quais se constrói um lugar outro de enunciação, aquele situado nas bordas e para além da totalidade moderna eurocentrada.

Os “condenados da terra”: a corpo-política em Frantz Fanon e sua crítica à filosofia da representação

Frantz Fanon também se preocupou com a dupla experiência do sujeito racializado decorrente do processo operado pela dominação colonial e pelos discursos eurocêntricos colonizadores,

sobre o modo pelo qual o corpo negro se insere na história das sociedades racializadoras. Pensar significa colocar-se na história e não sair dela. Diz ele:

O negro tem duas dimensões. Uma com seu semelhante e outra com o branco. Um negro comporta-se diferentemente com o branco e com outro negro. Não há dúvida de que esta cissiparidade é uma consequência direta da aventura colonial... E ninguém pensa em contestar que ela alimenta sua veia principal no coração das diversas teorias que fizeram do negro o meio do caminho no desenvolvimento do macaco até o homem. São evidências objetivas que dão conta da realidade. (FANON, 2008, p. 33)

Embora o pensamento de Fanon (2015) seja comumente entendido como ancorado em um humanismo, diferentemente de Anzaldúa cuja obra tangencia uma crítica veemente às compreensões do sujeito como indivisível, seu humanismo é radical porque crítico e enraizado na historicidade, na concretude de homens e mulheres em situação colonial subalterna. O humanismo fanoniano decorre, portanto, de uma consciência encarnada, uma consciência não exatamente idêntica a si mesma já que resultado de sua experiência como sujeito racial e sexualmente posicionado em relação a outros sujeitos, às margens das formas hegemonicamente instituídas. Ao falar de um lugar étnico-racial subalternizado, o pensador caribenho reitera os limites do conhecimento e as estratégias do poder pelas quais as fronteiras epistêmicas são constantemente reificadas:

Não venho armado de verdades decisivas. Minha consciência não é dotada de fulgurâncias essenciais. Entretanto, com toda a serenidade, penso que é bom que certas coisas sejam ditas. Essas coisas, vou dizê-las, não gritá-las. Pois há muito tempo que o grito não faz parte da minha vida. (FANON, 2008, p. 25)

Fanon busca delinear os aspectos de uma psicologia social do colonizado, de como sua consciência está intimamente condicionada por

uma série de elementos para a qual se exige subserviência como necessária à dominação masculinista e branca. Em “Pele negra, máscaras brancas”, Fanon finaliza seu livro com o que ele mesmo denomina de última prece: “Ô meu corpo, faça sempre de mim um homem que questione!” (2008, p. 191). A afirmação é emblemática da elaboração de uma corpo-política, de uma política do conhecimento, cujo reconhecimento da indissociabilidade entre *corpus* e corpo parece fundamental a uma epistemologia de fronteira, uma em que as marcas da historicidade se tornam a própria condição de possibilidade de um lugar de enunciação. Ali o gesto de recusa à racialização de si operada pelos mecanismos de poder colonial inaugura um percurso teórico no qual a marca ontológica de inferiorização é um dos elementos centrais de uma crítica contundente aos saberes/poderes constituídos. A existência corporal *ex-cêntrica* dos “condenados da terra”, sua localização para fora dos territórios simbolicamente instituídos, retorna e, ao fazê-lo, revela sua força, sua potência para deslocar a ilusão do uno, as arbitrariedades de seus limites e suas tentativas de impor domínio simbólico sobre o outro como exterioridade.

A crítica à tradição da filosofia da consciência e da representação aduz elementos outros para a construção de um lugar de fala, transformando o estigma, a marca da condenação em *positividade epistêmica*, ou, pelo menos, em um horizonte pelo qual uma política do conhecimento se torna enunciável. Não se trata de reiterar o gesto essencializador que atribui ao negro a corporalidade, a sensualidade, mas de uma tensão entre corpo e mente, um pensamento corporal, ou melhor, corporificado, já que, por óbvio que seja, não existe pensamento sem corpo e vice-versa. Pensar significa trazer à tona aquilo que é considerado irremediavelmente inferior pela cultura dominante, a marca da condenação. Não mais a razão ou o sujeito como fiador da

condição de possibilidade do conhecimento, mas sua história corporificada porque inserida em um contexto social, uma sociogênese, portanto. Contornando a filogenia e a ontogenia (cf., MIGNOLO, 2017), a sociogenia aponta para um horizonte no qual a fala pode se tornar discurso, fissurando a estrutura de dominação colonial.

O discurso racista ou racializador opera pela marcação “superioridade/inferioridade” à determinados corpos e existências corporais. A racialização pode ser abalizada por uma diferença religiosa como no discurso teológico de Juan Sepúlveda de “índios sem alma” no século XVI como também na marcação biológica da cor proeminente nos discursos racializadores do século XIX.¹ A raça funciona, portanto, como uma das *células mínimas do poder* desde a constituição do chamado sistema mundo moderno/colonial. A experiência corporal produzida e condicionada por este modo de organização das relações sociais emerge como a possibilidade de um lugar de enunciação onde o mundo colonial se fende. As memórias, desejos, esperanças e emoções carregadas pelo corpo ameaçam, se tornam o contraponto pelo qual saberes subalternizados questionam a lógica dominante.

Ao desafiar a universalidade da razão ocidental, Fanon ensaia uma corpo-política, um lugar de enunciação em que os corpos historicamente racializados e excluídos se tornam relevantes na produção de conhecimento, ou melhor, de certo conhecimento. A razão corporificada se torna uma estratégia, um campo de batalhas, sendo necessária para fazer frente à cultura imperialista do colonizador em que o colonizado é tratado como inferior, recurso comumente utilizado para legitimar a ordem social vigente:

Todo povo colonizado – isto é, todo povo no seio do qual nasceu um complexo de inferioridade devido ao sepultamento de sua originalidade cultural – toma posição diante da linguagem da nação civilizadora, isto é, da cultura metropolitana. Quanto mais assimilar os valores culturais da metrópole, mais o colonizado escapará da sua selva. Quanto mais ele rejeitar sua negritão, seu mato, mais branco será. (FANON, 2008, p. 34)

A introjeção da violência a qual o sujeito colonial está submetido é um dos efeitos mais imediatos do racismo que não é entendido apenas como um fenômeno mental, um modo de classificação social, mas como algo que se dá na superfície da pele:

(...) A análise que empreendemos é psicológica. No entanto, permanece evidente que desalienação do negro implica uma súbita tomada de consciência das realidades econômicas e sociais. Só há complexo de inferioridade após um duplo processo: - inicialmente econômico -; em seguida, pela inferiorização, ou melhor, a epidermização dessa inferioridade. (FANON, 2008, p. 28)

Se, por um lado, a epidermização da inferioridade operado pela cultura violenta o sujeito, por outro, é ela que torna possível a construção de uma corpo-política cuja força desconstrói os discursos de poder e os privilégios dados aos brancos. O negro passa a ser representado como um perigo, uma ameaça, instaurando uma *negrofobia*. Tal negrofobia não representa apenas um conjunto de manifestações claramente objetiváveis, mas elementos inconscientes, desejos e fantasias coletivamente compartilhadas, mas nem sempre enunciadas ou enunciáveis. Nesse diapasão,

Qualquer aquisição intelectual exige uma perda do potencial sexual. O branco civilizado conserva a nostalgia irracional de épocas extraordinárias de permissividade

¹ Para uma discussão detalhada das nuances e das diferenças do discurso racista, confira MIGNOLO, 2007.

sexual, cenas orgiásticas, estupros não sancionados, incestos não reprimidos. Estas fantasias, em certo sentido, respondem ao conceito de instinto vital em Freud. Projetando suas intenções no preto, o branco se comporta “como se” o preto as tivesse realmente. Quando se trata do judeu, o problema é nítido: desconfia-se dele, pois ele quer possuir as riquezas ou se instalar nos postos de comando. O preto é fixado no genital, ou pelo menos aí fixado. Dois domínios: o intelectual e o sexual. (FANON, 2008, p. 143)

A apropriação da subalternidade como estratégia de luta é fundamental para seguir aprofundando os limites da cultura do colonizador. Trata-se, portanto, de algo que emerge da própria condição em que o sujeito se encontra. Tal posicionamento sugere uma compreensão segundo a qual a luta política se dá em diferentes lugares e de diferentes formas, sobretudo, contra as formas simbólicas que referenciam os entraves em relação às oportunidades de inserção material e cultural do sujeito. A fronteira dessas duas consciências, ou melhor, o seu entrelaço, o encontro tenso e conflitivo, permite a produção de uma consciência outra. Essa consciência não supõe um nível mais elevado, uma síntese no sentido hegeliano, mas uma diferença, diferenças que permitem entrever a própria contingência de qualquer forma de consciência ou de seu efeito.

O conhecimento universal pressupõe o despir de tudo aquilo que é considerado corporal e inferior. A epidermização é uma *ferida*, a *ferida colonial* a que o sujeito colonizado está submetido, uma violência segundo a qual sua diferença é tomada como algo particularista e, portanto, subalterno. Quando se diz diferença, se diz aqui diferença colonial no sentido de que tais diferenças não preexistem ao processo de colonização, mas é construída de modo a constituir e justificar a relação colonizador/colonizado. A produção de conhecimento no Sul global supõe, portanto, uma escolha, uma

escolha entre seguir o padrão hegemonicamente imposto ou se valer daquilo que supostamente deveria ser expurgado, estabelecendo uma tensão entre eles de maneira a construir um lugar desde o qual se pode falar e atuar. Tal concepção ancora-se na compreensão de que é necessária a construção de matrizes de inteligibilidade pelas quais o sujeito pode se dizer, transformando sua fala em discurso.

A narrativa do desenvolvimento de níveis de eticidade cada vez superiores por parte da humanidade não se confirma em sua viabilidade real e concreta. Pelo contrário, o que se observa é uma ilusão que se autorrepresenta como a expressão do que há de mais adiantado. A esse respeito, diz Homi Bhabha:

A luta contra a opressão colonial não apenas muda a direção da história ocidental, mas também contesta sua ideia historicista de tempo como um todo progressivo e ordenado. A análise da despersonalização colonial não somente aliena a ideia iluminista do “Homem”, mas contesta também a transparência da realidade social como imagem pré-dada do conhecimento humano. Se a ordem do historicismo ocidental é perturbada pelo estado colonial de emergência, mais profundamente perturbada é a representação social e psíquica do sujeito humano. (BHABHA, 2003, p. 72).

A coetaneidade com múltiplas temporalidades expõe os limites da visão cartesiana de mundo, revelando uma geopolítica do conhecimento, sua territorialização identitária com que se asseguram os privilégios da verdade. Utilizar tais temporalidades de modo a deslocar os regimes de verdade com que se circunscrevem os limites do dizível e do legível é uma estratégia na afirmação da vida, da existência, da corporalidade. A busca por outros vocabulários capazes de ultrapassar certas distinções de maneira a visibilizar outros modos de ser e de estar no mundo representa importantes operações pelas quais cartografias

corporais, raciais, de gênero etc. são reinventadas. Tais reinvenções podem se tornar faíscas cuja agitação é um pressuposto para que correlações de força se alterem, se tornem outras. Os interstícios se tornam espaços de resistência contra a assimilação, como a incorporação pura e simples de elementos que, pela sua composição, são amiúde violentos e intensamente tempestuosos.

Da crítica à representação ao pensamento fronteiriço: antropofagia e carnavalização em Gloria Anzaldúa

Gloria Anzaldúa cuja narrativa não se interessa tanto por distinções, mas pelas fronteiras, pelos limites em que as coisas se tocam e se misturam com certa promiscuidade, também tangencia alguns problemas emergentes pela perspectiva da consciência dupla. Em Anzaldúa, a “dupla consciência” se duplica, triplica ou mesmo quadruplica, revelando um sujeito múltiplo e de formas passageiras, efêmero e heteronímico:

The U.S.-Mexican border *es una herida abierta* where the Third World grates against the first and bleeds. And before a scab forms is hemorrhages again, the lifeblood of two margin to form a third country – a border culture. Borders are set up to define the places that are safe and unsafe, to distinguish *us* from *them*. A border is a dividing line, a narrow strip along a steep edge. A borderland is a vague and undetermined place created by the emotional residue of an unnatural boundary. It is a constant state of transition. The prohibited and forbidden are its inhabitants. (ANZALDÚA, 1987, p. 25, grifos da autora).

Talvez a escolha por não traduzir os trechos citados merecesse uma nota de rodapé. No entanto, pretende-se fazer algumas considerações no corpo do próprio ensaio, inserindo algo estranho, aquilo que deveria estar à margem. Ao traduzir Anzaldúa, deveria fazê-lo apenas das partes em inglês ou de todas as línguas que

utiliza? Ao traduzir as diferentes línguas, perder-se-ia a própria elemento da fronteira; ao traduzir apenas o inglês correr-se-ia o risco de fazer crer que o inglês é uma língua universal e, portanto, compreensível a outros sujeitos ao passo que as línguas indígenas, por exemplo, seriam por demais particularistas para serem traduzidas. Além disso, o gesto tenderia a fazer imaginar que, na impureza da mistura das línguas, seria possível separá-las em línguas “claras e distintas”. A impossibilidade de tradução não impede a comunicação, mas a situa como alteridade não preexistente a suas manifestações já que constituídas por um jogo constante de uma diferença sempre adiada (DERRIDA, 2009) porque em relação com outras.

A opção pela não tradução pretende, à semelhança de Anzaldúa, encenar o movimento perpétuo que impossibilita a formação de uma identidade, movimento que se reconhece marcado por muitos outros, já que os índices de subjetividade não são atributos dos sujeitos, traços ontológicos irreduzíveis. A marginalidade como uma condição socialmente imposta não se constitui propriamente como uma marca distintiva, já que os limites são mutantes e mutáveis em um constante movimento de oscilação entre diferentes formas de sujeito, ou melhor, entre diferentes posições de sujeito ou diferentes formas-de-vida, como se sói dizer hoje. Tal experiência social engendra a possibilidade de um discurso epistêmico questionador da ordem existente e dos privilégios concedidos a determinadas formas de sujeito, de experiência e de fala. Não se trata de buscar fundamentos últimos para a identidade ou para o conhecimento, mas de explorar possibilidades identitárias, conhecimentos outros.

Ambiguidade e ambivalência se contrapõem, assim, à imagem de pureza do mundo e do

pensamento cartesiano, constituindo um lugar de resistência e de identificação, de laços de solidariedade outros. Tal ambivalência gera um mundo não binário porque qualquer ideia está sempre marcada por muitas outras. Diz ela:

As a mestiza I have no country, my homeland cast me out; yet all countries are mine because I am every woman's sister or potential lover. (As a lesbian I have no race, my own people disclaim me; but I am all races because there is the queer of me in all races.) I am cultureless because, as a feminist, I challenge the collective cultural/religious male-derived beliefs of Indo-Hispanics and Anglos; yet I am cultured because I am participating in the creation of yet another culture, a new story to explain the world and our participation in it, a new value system with images and symbols that connect us to each other and to the planet. Soy un amasamiento, I am an act of kneading, of uniting and joining that not only has produced both a creature of darkness and a creature of light, but also a creature that questions the definitions of light and dark and gives them new meanings. (ANZALDÚA, 1987, pp. 102-3)

“*La mestiza*” não escolhe lados porque o mundo não se compõe de decisões, oposições binárias ou formas ensimesmadas, mas de forças que se dobram e se desdobram em muitas outras forças em que não se sabe ao certo onde está o início, o meio e o fim. Qualquer ponto tomado desse enredamento pode se tornar um início, já que parece haver uma percepção de que as origens são inventadas. O sujeito é atravessado por inúmeras formas de identificação que torna possível que, em determinado momento, se veja obrigado a assumir uma postura que comporta muitos elementos contraditórios e conflitantes entre si os quais são impossíveis de separar. Tais escolhas são posições de sujeito resultantes de um nomadismo em que a subjetividade e suas instâncias de enunciação se tornam um experimento fronteiro. As contradições não se expurgam por meio de

sínteses ou por meio de um jogo de purificação, as contradições não se resolvem exceto temporariamente, ou melhor, apenas estrategicamente.

Não se confundindo com sujeitos empíricos específicos, *la mestiza* aparece como um lugar de enunciação ou um adiamento cuja condição de inteligibilidade se encontra na dificuldade de sustentar um discurso cartesiano, um discurso de pureza, de uma consciência transparente e soberana. Ser posicionado como o outro, o exterior constitutivo de um discurso hegemônico, abre possibilidades de explorar como as fronteiras são arbitrariamente impostas e, como consequência, de representar ameaças às estruturas de poder estabelecidas e à distribuição de bens simbólicos e materiais assim como do afeto, da consideração e do respeito:

The new *mestiza* copes by developing a tolerance for contradictions, a tolerance for ambiguity. She learns to be an Indian in Mexican culture, to be Mexican from an Anglo point of view. She learns to juggle cultures. She has a plural personality, she operates in a pluralistic mode – nothing is thrust out, the good the bad and the ugly, nothing rejected, nothing abandoned. Not only does she sustain contradictions, she turns the ambivalence into something else. (ANZALDÚA, 1987, p. 101)

“*La herida abierta*”, anteriormente referida, sugere uma compreensão em que o estabelecimento das fronteiras deixa de fora tudo aquilo que não se inclui em suas noções identitárias, em seus mecanismos de identificação que estabelecem os limites do pensável e do vivível. A tendência hemorrágica da ferida evidencia a violência subjacente ao processo de exclusão do outro, que o que é aparentemente pacífico, harmônico e civilizado é a face oculta de uma barbárie não nomeada, um silêncio que não se ouve. Se sempre é possível expandir os limites de algo, a

consequência mais direta é a destruição daquilo ou o deslocamento daquilo que se definiu como centro.

A crise do sujeito cartesiano se expressa de inúmeras maneiras no pensamento de Anzaldúa cuja crítica não assume um caráter negativo, mas afirmativo da vida. Pensar o sujeito como constituído por muitas ou infinitas partículas conflitantes e que disputam entre si parece ser a estratégia preferida por Anzaldúa, mostrando o caráter positivo e propositivo do afeto cuja tradição ocidental de Platão a Hegel tendeu a construí-lo sempre como uma força destrutiva a ser devidamente controlada e dominada pela razão. A consciência já não é o centro da subjetividade, é apenas mais um dos elementos que compõe o mosaico multifacetado de um sujeito ambivalente:

There is a rebel in me – the Shadow-Beast. It is part of me that refuses to take orders from outside authorities. It refuses to take orders from my conscious will, it threatens the sovereignty of my rulership. It is that part of me that hates constraints of any kind, even those self-imposed. At the least hint of limitations on my time or space by others, it kicks out with both feet. Bolts. (ANZALDUA, 1987, p. 38)

Por outro lado, a inferiorização do corpo responde a uma exigência bastante específica, a necessidade de manter o status privilegiado de determinados sujeitos que podem se adequar ou se aproximar daquele ideal. Pensar uma corpo-política significa, portanto, superar limites arbitrariamente impostos pelas divisões disciplinares – sejam elas espaciais ou epistêmicas – que contribuem para exclusões daquilo não previamente previsto por seus mecanismos que estabelecem os limites do impuro, do perigo e do contagioso. *La mestiza* é potência para o pensamento, uma política de produção de conhecimento, e não uma mera atitude individual. Segundo suas próprias palavras:

These numerous possibilities leave *la mestiza* floundering in uncharted seas. In perceiving conflicting information and points of view, she is subjected to swamping of her psychological borders. She has discovered that she can't hold concepts or ideas in rigid boundaries. (ANZALDUA, 1987, p. 25).

Posicionar-se como *deslinguada*, como faz Anzaldúa em seu ensaio inúmeras vezes, produz terrorismo linguístico, desprendimento e abertura (cf., MIGNOLO, 2007), destruindo a crença de que a língua é uma realidade pura e homogênea, que deve servir à representação do mundo. No entanto, esta destruição não se dá por uma força estranha, alheia ao objeto destruído, mas por uma lógica de pertencimento e não pertencimento, um contínuo jogo perigoso de identidade e de diferença. Nesse diapasão, Gloria Anzaldúa ironiza: “A veces no soy nada ni nadie. Pero hasta cuando no lo soy, lo soy” (1987, p. 85). Não sendo também se é (ou se pode sê-lo), e o existir pelo não-ser significa ameaçar as estruturas de poder constituídas, tornando possível um constante redimensionamento da identidade e da diferença no interior das relações culturais, linguísticas e raciais.

A impureza da língua utilizada por Anzaldúa é estratégia para revelar a ausência de identidade nos processos de tradução cultural. As palavras não revelam apenas significados, mas são antes um conjunto de relações com outras palavras, um complexo, um enredamento. Palavras nunca são apenas palavras, são uma multiplicidade; estão carregadas de sentimentos, afetos, de experiências pessoais e coletivas que se manifestam amiúde de forma espectral e fantasmática. A escolha, por exemplo, da palavra “*la crisis*” quando em inglês se escreve do mesmo modo como em espanhol embora a pronúncia seja diferente parece guiada pelos sentidos cognitivos e afetivos que o termo carrega para os *chicanos* ou para ela como *chicana*: “no hay trabajo”. E, para continuar

nesse diapasão, a crise não é certamente a mesma para sociedades com clivagens de classe, de gênero, étnico-raciais, sexuais etc. tão díspares. As palavras também agem, têm força e poder sobre os outros e sobre o mundo. O caráter performático das palavras revela a linguagem em suas possibilidades de produzir a vida e a morte, e também a resistência.

“*La mestiza*” não integra uma teoria, a menos que se entenda a teoria como uma prática, como parte de uma “caixa de ferramentas”, ou melhor, um martelo com que ídolos são submetidos a uma destruição criativa, produzindo o crepúsculo das verdades absolutas e dos fundamentos incondicionais. Como uma prática, a consciência deixa de ser o centro da subjetividade, mas rastros de diferenças que se escondem no jogo da representação cuja aceitação tácita revela uma “vontade de poder” por parte da ordem dominante, sua pulsão de apropriação. O mais interessante é que Anzaldúa não romantiza nem a tradição; tampouco, a modernidade, sendo crítica de ambas. Tal jogo revela a dimensão de um constante mecanismo de crítica com que torna a história da necessidade uma contingência.

Entrecruzamentos e tensões entre corpo e *corpus*: (n)a fronteira

Da breve exposição acerca dos três autores e de suas teorizações a respeito da dupla consciência e da fronteira, parece, sobretudo, em Anzaldúa e Du Bois, não haver interesse em buscar solucionar as contradições dialeticamente, colocando-as em um estágio de superação. Pelo contrário, exploram as possibilidades de transformar a contradição em alguma outra coisa por meio de uma reorganização das relações de forças. Isso é possível porque a verdade é perspectivada e não porque as coisas se resolvam em polos identitários. O belo, o feio e o mal, por

exemplo, estão em um plano de imanência, coexistindo em uma pluralidade de situações e se redefinindo constantemente em jogos intersticiais. Com maior ou menor ênfase ou intensidade, o importante não é encontrar saídas, mas usar as contradições de modo criativo, afirmando a vida a despeito de sua contingência, já que não há nada fora do mundo, apenas uma cadeia de elementos diversos e heterogêneos em relações e em meio a muitos recortes produzidos por suas próprias relações.

A “cumplicidade subversiva” (GROSFOGUEL, 2012) de Du Bois, Fanon e Anzaldúa para com as normas de inteligibilidade pelas quais o sujeito se constitui é o que permite o delineamento de um pensamento de fronteira como modo de resistência à negação ontológica segundo os próprios elementos que orquestram a opressão, desestruturando-os e produzindo entrecruzamentos de tensão e de conflito. Assim, a corpo-política decorrente de corpos historicamente marginalizados e racializados são

corpos que habitam e pensam nas fronteiras. Para milhões de pessoas em torno do mundo que habitam nas fronteiras, Anzaldúa forneceu uma nova maneira de pensar que incorpora experiências não previamente refletidas (exceto, talvez, parcialmente ou indiretamente) mesmo nas mais interessantes e magníficas expressões do pensamento europeu. (MIGNOLO, 2012, p. xx)

A dimensão material e simbólica da fronteira aparece como duas faces de uma mesma moeda, referindo, na maioria das vezes, a uma relação de centro/periferia, não apenas na tradição do pensamento social latino-americano clássico cujo projeto tende a considerá-la em termos nacionais, mas também a um conjunto muito amplo de fenômenos em que algo se constitui como centro subjugando as diferenças, ou melhor, construindo as

diferenças como subjugadas. Ao pensar a realidade a partir das fronteiras, das margens, da duplicidade das experiências e situações, Du Bois, Fanon e Anzaldúa conseguem mostrar que a realidade não se define propriamente pelo centro: o cerne, o amago, a verdade íntima da coisa. O limite é exatamente a manifestação da diferença pura em toda sua intensidade, ameaçando as possibilidades de constituição de um centro como idêntico a si mesmo. Como um lugar “vago e indeterminado”, a fronteira aponta para os nomadismos de qualquer definição, de que sempre é possível incluir novos elementos em uma definição previamente estabelecida ou, ainda, excluí-los. O centro se vê constantemente ameaçado por suas margens, já que ele mesmo faz parte do jogo (cf., DERRIDA, 2009).

A afirmação de uma corpo-política como um caminho alternativo ao cogito cartesiano e a seu racismo epistêmico sugere inúmeros problemas à organização disciplinar do chamado mundo moderno. A organização compartimentalizada da existência humana com o intuito de melhor controlá-los e melhor explorar suas forças estabelece os limites de quem pode dizer bem como do que pode ser dito. O problema interessa porque é bastante revelador de uma escrita cuja característica é a do excesso, daquilo que não cabe na folha de papel. Se os gêneros discursivos são enunciados relativamente estáveis, conforme anunciou Bakhtin (2003), organizando a produção de sentido e de significado, a escrita de Du Bois, Fanon e Anzaldúa demonstra a arbitrariedade das formas e seus mecanismos de limitação do que pode ou não ser dito, expandindo as possibilidades de tradução e de autotradução. As tensões entre *corpus* e corpo aqui apenas ensaiadas ensejam a possibilidade de fazeres e saberes fronteiriços com os quais se poderiam renovar problemáticas clássicas das ciências sociais e das humanidades.

Referências Bibliográficas

- ANZALDÚA, Gloria. *Borderlands/La frontera: la nueva mestiza*. San Francisco: Spinsters/Aunt Lute, 1987.
- BAKHTIN, Mikhail. *Estética da criação verbal*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.
- DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*. São Paulo: Perspectiva, 2009.
- DU BOIS, W. E. B. *As almas da gente negra*. Rio de Janeiro: Lacerda Editores, 1999.
- FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008.
- _____. *Los condenados de la tierra*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2015.
- GILROY, Paul. *O atlântico negro: modernidade e dupla consciência*. São Paulo: Editora 34, 2001.
- GROSFOGUEL, Ramón. Descolonizar as esquerdas ocidentalizadas: para além das esquerdas eurocêntricas rumo a uma esquerda transmoderna descolonial. *Contemporânea*, 2 (2), p. 337-362, 2012.
- MIGNOLO, Walter. Desafios decoloniais, hoje. *Epistemologias do Sul: Pensamento Social e Político em/desde/para América Latina, Caribe, África e Ásia*, 1 (1), pp. 12-32, 2017.
- _____. *Local histories/global designs: coloniality, subaltern knowledge and border thinking*. Berkeley: Princeton University Press, 2012.
- _____. *Desobediencia epistémica: la retórica de la modernidad, la lógica de la colonialidad y la gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires: Ediciones del Signo. 2010.

SOBRE FAZERES E SABERES FRONTEIRIÇOS: as tensões entre corpo e *corpus* em Frantz Fanon e Gloria Anzaldúa

Marcos de Jesus Oliveira

_____. *La idea de America Latina: la herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Editorial Gedisa, 2007.

QUIJANO, Aníbal. *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 2014.